L'HUMANISME ARABE AU IVe/Xe SIÈCLE,

d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*

« Que fais-je que d'offrir au futur scoliaste
L'étrange amas d'écueils de mes divers écrits
Tombés de je ne sais quelle aventure vaste. »
(P. Valéry)

La philosophie médiévale en terre d'Islam a proclamé, on le sait, les droits et l'indépendance de la raison à peu près autant que l'avaient fait les diverses écoles grecques auparavant. Si al-Kindī a admis que cette faculté soit confortée et éclairée, dans sa recherche, par le donné révélé, ses successeurs — sans doute parce que plus sollicités par des textes grecs devenus plus nombreux et mieux traduits, donc plus facilement assimilables — se sont contentés de présenter les enseignements du Prophète comme des intuitions vraies auxquelles le Sage peut aboutir par une démarche discursive plus lente et plus détournée (1).

Si donc il n'est pas légitime de parler de philosophie musulmane au sens où, depuis les études d'E. Gilson, on parle de philosophie chrétienne, il apparaît tout naturel de parler d'humanisme musulman (2), dans la mesure où, précisément, les philosophes *(falâsifa)* et à leur suite, certains esprits indépendants, ont confié à la seule raison humaine la tâche de

(1) Cf. L. Gardet, *Le problème de la « philosophie musulmane »*, avec les références qui y sont données aux travaux de R. Walzer, in *Mélanges* É. Gilson, Vrin 1959, pp. 261-284.

(2) Le problème est discuté dans L. Gardet, *La Cité musulmane*, pp. 272 et sv. Le point de vue positif est défendu par 'Abd-al-Raḥmân Badawî, dans *l'humanisme dans la pensée arabe*, SI VI, pp. 67-101.

retracer les étapes logiques qui mènent à ces grandes vérités proposées d'emblée à notre foi par la Révélation. Comme dans tous les humanismes définis en Occident, l'homme est au centre de toute la recherche philosophico-scientifique : on s'interroge sur sa destinée, ses origines, sa place dans l'univers, sa condition biologique et spirituelle la conduite adéquate à sa vocation spécifique ([1]).

Nous voudrions, dans la présente étude, montrer le triomphe de cette tendance au IVe/Xe siècle, en analysant un ouvrage qui a peu retenu l'attention jusqu'ici bien qu'il résulte de la collaboration de deux écrivains-philosophes très représentatifs de leur époque : il s'agit du *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil* de Miskawayh et Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî.

Après avoir donné quelques indications sur la structure même de l'ouvrage, nous tenterons de montrer selon quelles orientations et quelles convictions ce problème éternel de l'homme est posé par l'un, résolu par l'autre.

A) *Présentation et structure de l'ouvrage*

C'est au zèle diligent de l'infatigable travailleur que fut A. Amīn — secondé ici par Aḥmad Ṣaqr — que nous devons une belle édition du *K. H.* ([2]). On sait toute l'impatiente ardeur que l'éminent érudit égyptien déployait à faire revivre dans les milieux intellectuels arabes les écrits les plus représentatifs d'un courant rationaliste et de pensée libre. Les mu'tazilites, honnis dans la cité musulmane depuis la réaction d'al-

(1) Le rôle joué par le *Mu'tazilisme* dans cette mise en perspective humaniste de tous les problèmes importants est évidemment considérable. Mais le *Mu'tazilisme* n'est-il pas lui-même l'expression d'une crise générale de la conscience islamique brisée dans son vigoureux, mais naïf élan primitif par les anciennes représentations du monde avec lesquelles elle dût composer peu à peu ? La plus féconde signification de l'humanisme musulman doit être recherchée dans cette irruption de valeurs rationnelles et de traditions profanes étrangères dans une conscience émotive dominée par la vision eschatologique. C'est ce mouvement d'acculturation qui a produit des âmes torturées comme celle de Tawḥîdî ; et c'est lui qui a repris avec la *Nahḍa*, au XIXe siècle et se traduit encore, sous nos yeux, par des remous tragiques.

(2) C'est ainsi que nous abrégerons, dans la suite, le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil.*

Mutawakkil (m. 233/847), ont ainsi trouvé en lui un chaleureux défenseur (1). Sans doute, pour illustrer cette défense par un exemple éclatant, il a choisi de tirer de l'oubli un des représentants le plus attachant, comme on va en juger, de ces sectateurs de la raison raisonnante : Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî. C'est qu'il a reconnu en lui un des meilleurs classiques arabes sur le triple plan de la langue, des lettres et de la pensée. Aussi, bien que dans le K. H. la part de Miskawayh soit plus importante tant par sa longueur que par son caractère de mémento philosophique, c'est Tawḥîdî qui, dans l'esprit d'A. Amîn, a dû être le prétexte de la publication.

Dans son état actuel (2), le livre comprend 175 questions *(al-Hawâmil)* avec leurs réponses *(al-Šawâmil)*, les unes et les autres étant évidemment d'inégale importance. Cette forme dialoguée lui assure une vie et un intérêt qui font qu'on le lit sans ennui. On a l'impression d'assister à l'un de ces échanges de vues *(muḏâkara)* fréquents au IVe siècle entre spécialistes réunis dans le salon *(majlis)* d'un mécène. Par suite, on est amené à penser que cette « présentation nouvelle » (3) a dû être choisie par Miskawayh — car, à en juger par les coupures qu'il avoue avoir apporté au texte de Tawḥîdî (4), c'est lui qui s'en est chargé — pour obtenir « un succès de librairie ». Si l'on tient compte des situations respectives des deux auteurs : — Miskawayh, haut fonctionnaire jouissant d'une totale sécurité matérielle et d'un assez large crédit ; Tawḥîdî, trop malchanceux, ou trop malhabile dans ses démarches et ses contacts, vivant

(1) Après Muḥammad 'Abdu dont l'attitude rationaliste semble davantage le résultat d'une conjonction mentale à la suite d'un mouvement semblable d'acculturation, que d'une volonté arrêtée de « ressourcement ». Pour A. Amîn qui a étudié scientifiquement le *Mu'tazilisme*, les deux processus ont également opéré.

(2) La réponse à la dernière question est incomplète. L'unique manuscrit qui a servi à l'édition a perdu quelques feuillets (5 questions et réponses, pensent les éditeurs). Cf. *K. H.* p. 368, note 1.

(3) C'est la même que Miskawayh a adoptée dans la *risâla fî-l-'aql wal-nafs* dont nous avons préparé une édition qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin de l'Inst. fr. de Damas*. Peut-on penser à une imitation des *Dialogues* de Platon ?

(4) Voir par ex. n° 68, p. 180 ; n° 69, p. 182 ; la question 161 (162, dans le livre par suite d'une erreur de numérotation) est posée par Miskawayh lui-même pour se donner une occasion de faire connaître sa réponse à Tawḥîdî.

plutôt dans la privation (*al-ḥirmân*, comme il dit) et la misère, — on peut dire aussi que c'est le premier qui a conçu le projet d'une telle publication. Il savait, en effet, que répondre aux questions d'un esprit aussi alerte et cultivé que celui de Tawḥīdī, c'était consacrer sa propre notoriété philosophique et surtout s'imposer à l'estime de tous ceux qui lui reprochaient sa passion pour la richesse et sa vie de plaisirs avant sa conversion (1). De son côté, Tawḥīdī a dû se prêter à l'opération dans l'espoir d'obtenir quelque faveur substantielle grâce à l'appui de son correspondant. Cette interprétation que suggèrent bien des passages de l'ouvrage, demeure plausible quelle que soit la date retenue pour la composition de ce dernier. La détermination exacte de cette date, — ou plutôt des deux dates, puisqu'il s'agit de deux écrits qui se sont nécessairement succédé dans le temps, — serait pourtant fort utile pour interpréter avec certitude certaines questions de Tawḥīdī qu'on est tenté de mettre en rapport avec ce qu'il dit explicitement, par ailleurs, de Miskawayh (2). De plus on pourrait mieux saisir la genèse de l'œuvre et l'évolution de chacun d'eux.

Nous n'avons malheureusement relevé, au cours de nos lectures, aucune indication qui permette de se prononcer de manière péremptoire. Dans sa préface (p. *yā*), A. Amîn se contente de suggérer que les *Hawâmil* sont le premier ouvrage de Tawḥīdī. M. S. Stern précise que « c'est probablement de Rayy que Tawhīdī adressa ses questions à Miskawayh » (3). Mais Tawḥīdī fit au moins deux séjours à Rayy : le premier pour solliciter la faveur d'Ibn al-ʿAmîd doit se situer entre 353-360 (4) ; le second entre 363-370, pour tenter, en vain, de

(1) Il parle lui-même de cette conversion dans son *Tahḏîb al-'aḫlâq*, éd. du Caire 1329, p. 61 : « que le lecteur de ce livre sache que j'ai dû, personnellement, me sévrer graduellement, après avoir connu la grande vie et m'être laissé gagner par l'habitude d'en jouir. J'ai ainsi livré à mon âme un combat terrible. »

(2) Tawhîdî accuse violemment Miskawayh d'afficher des sentiments moraux sans y conformer sa conduite et principalement d'être avare. Cf. *Imtāʿ*, I, 35-36 ; *Muqâbasât*, p. 90, passages qui doivent être interprétés avec prudence, comme tous les jugements de Tawhîdî sur ses contemporains.

(3) Cf. *E. I.*, 2e éd., s. v. Abû Ḥayyân, article de S. M. Stern.

(4) C'est la période au cours de laquelle Miskawayh est demeuré l'intime d'Ibn al-ʿAmîd (cf. *Tajârib al-'umam*, II, p. 276). C'est alors que nos deux auteurs lièrent connaissance sans devenir, toutefois, de véritables amis.

gagner l'amitié d'Ibn 'Abbâd. Si l'on tient compte que, comme on va le montrer, tous les aspects de la personnalité de Tawḥīdī s'affirment déjà avec force dans les *Hawâmil*, on est tenté de retenir la date la plus tardive, c'est-à-dire entre 367-370, pour la composition de l'ouvrage. Tawḥīdī vient de se brouiller définitivement avec al-Ṣâḥib ibn 'Abbâd ; il se rapproche naturellement de Miskawayh qui, fidèle à la mémoire de son bienfaiteur Ibn al-'Amîd, se tint toujours éloigné de l'orgueilleux vizir de Mu'ayyid et de Faẖr al-dawla (1). D'autre part, Miskawayh lui-même, si l'on croit ce qu'en dira Tawḥīdī dans l'*Imtâ'* (2), ne devait pas encore être converti sincèrement à la philosophie jusqu'en 366 au moins (3). Ibn al-'Amîd et son fils Abû-l-Fatḥ étaient plus des esthètes raffinés *('udabâ' ẓurafā')* que d'austères philosophes. C'est 'Aḍud al-dawla qui a dû confirmer la vocation philosophique de Miskawayh puisqu'il était lui-même un philosophe et comblait d'honneurs et de bienfaits les spécialistes *(ahl al-ẖuṣûṣ)* et les sages (4). Dans un milieu si noblement préoccupé de science et de sagesse, Miskawayh devait ressentir d'autant plus l'urgence de s'imposer comme maître que ses amis devaient le considérer comme un vulgaire alchimiste (5). En affirmant donc qu'il composa ses « responsa » *(šawâmil)* et « arrangea » l'ensemble de l'ouvrage dans les années 370-372, on se rapproche davantage de la vérité

(1) En fait, les raisons de l'inimité entre Miskawayh et Ibn 'Abbâd doivent être à la fois personnelles, politiques et culturelles. Nous en donnerons l'analyse détaillée dans une prochaine publication.

(2) « Il était occupé [pendant son séjour auprès d'Ibn al-'Amîd] à faire de l'alchimie... tout en consacrant du temps aux nécessités [de son existence] et à ses appétits. » *Imtâ'*, I, 35.

(3) C'est-à-dire jusqu'à la mort d'Abû-l-Fatḥ ibn al-'Amîd qui garda Miskawayh à son service, ainsi que le suggère un passage du *Tajârib* (II, p. 338, *kuntu fî jumlat al-sâ'irîn min al-Rayy fî ṣuḥbat Abî-l-Fatḥ...*). Or, Miskawayh trace du jeune vizir un portrait où il lui reproche — après coup, puisque le *Tajârib* a été écrit après 381 (mort d'Abû-Ḥasan al-'Āmirî, cité dans II, 277) — sa pétulance juvénile, son amour du luxe, de l'apparat, de la puissance... cf. *Tajārib*, II, 301-303.

(4) *Tajârib*, II, p. 407.

(5) Dans sa réponse à la question 151 sur l'alchimie, Miskawayh promet d'y consacrer une *maqâla* à part, jugeant le sujet trop important (p. 327). Cette *maqâla*, si elle a été effectivement composée, est malheureusement perdue. Elle nous aurait permis de déterminer la place et le rôle de l'alchimiste initié, dans l'activité intellectuelle au IVe siècle.

apparente suggérée par les textes actuellement disponibles [1].

*
* *

L'ordre de succession des questions et par conséquent des réponses ne repose sur aucune intention de synthèse et d'élaboration d'un système. Une question sur le chant et le jeu à l'aide d'un instrument, par exemple (nº 61, p. 162) succède à une question sur la propension de l'âme à la pureté (nº 60, pp. 158-59) ; une autre sur les raisons qui font qu'on s'incite à garder les secrets (nº 2, p. 15) vient après des préoccupations purement lexicologiques (nº 1, p. 5)... Une même question porte souvent sur plus d'un sujet : ainsi la question 4 (p. 24-26) porte à la fois sur les raisons qui rendent l'ascèse recommandable pour tous les hommes ; la différence entre cause seconde *(sabab)* et cause première *('illa)*; la relativité temps-lieu [2].

Dès lors, la difficulté est grande de faire passer tout le contenu de l'ouvrage dans notre étude qui vise surtout à rassembler des données éparses autour de thèmes généraux d'explication. Ce ne sont pas tant les problèmes agités dans le K. H. qui sont, en fait, intéressants, mais l'esprit et les perspectives dans lesquels ils sont posés et résolus d'une part, les enseignements qu'on peut en tirer, d'autre part, sur deux auteurs importants et les horizons de pensée de toute une époque. L'humanisme se révèle davantage dans la manière dont il est défendu et, plus encore, vécu [3], que dans sa problématique pure. C'est

(1) Miskawayh renvoie souvent le lecteur à ses propres livres. Dans les *Šawâmil*, il ne renvoie qu'au « *Fawz al-'aṣġar* ». Or, celui-ci aurait été composé en réponse à une demande de 'Aḍud al-dawla, donc après 367 quand le grand prince s'installa à Bagdad. A l'instar d'Ibn 'Abbâd qui nomme toujours 'Aḍud al-dawla : « al-'amîr al-sayyid », ou « *al-malik al-sayyid* » (cf. *Rasâ'il*, éd. Šawqî Ḍayf, Le Caire 1366), Miskawayh commence son *Fawz* en ces termes : « *warada 'alā amri-l-'amîr al-'ajall al-muẓaffar al-sayyid al-mu'ayyad min al-samâ'...* » (ms. de Londre 1 a).

(2) Une volonté combative se dégage de ce feu roulant de questions. Doit-on y voir un défi ironique au savoir du philosophe, ou simplement l'expression d'une curiosité de bon aloi ? N'oublions pas que Tawḥîdî a toujours recherché, en écrivant, une revanche sur ses contemporains plus chanceux.

(3) A cet égard, Tawḥîdî et Miskawayh sont admirablement complémentaires, puisque toute l'œuvre du premier contient une protestation vigoureuse contre l'humanisme vide des lettrés et des riches, tandis que la vie du second après sa conversion, est un effort constant pour accorder sa conduite à ses principes

pourquoi, nous allons interroger séparément les *Hawâmil*, puis les *Šawâmil* en fonction des types psychologiques qui s'y révèlent autant, sinon plus, que des systèmes qui s'y trouvent esquissés.

B) *Le contenu du K. H.: deux figures d'humanistes au IVe siècle*

I. — *Abu Ḥayyân al-Tawḥîdî, ou l'humaniste indigné:* analyse des Hawâmil.

Quiconque est tant soit peu initié au système mu'tazilite sera tenté de ne voir dans les *Hawâmil* qu'un habile échantillonnage des problèmes ordinairement débattus dans les milieux intellectuels, depuis que sont apparus, au IIe/VIIIe siècle, les sectateurs de la raison raisonnante. Le style mordant, tantôt nerveux, tantôt enjoué, mais toujours précis de Tawḥīdī aidant, on pense irrésistiblement à Ǧaḥiẓ. En interrogeant les textes avec un esprit moins prévenu, on s'aperçoit bien vite, toutefois, que ce serait les amoindrir et supprimer leur valeur de précieux témoignage sur une expérience singulièrement riche que de les réduire à un simple questionnaire mu'tazilite destiné à défier le savoir d'un philosophe. Le mu'tazilisme, comme peut-être le mysticisme, semblent avoir apporté à Tawḥīdī non pas tant une profession de foi, mais avant tout une méthode et un cadre adéquats à l'expression d'un sentiment tragique de la vie. Le raisonnement conduit sans frein jusqu'à un certain niveau fait déboucher la conscience sur l'absurde, c'est-à-dire le sentiment d'une rupture fracassante et irréparable entre la raison et la réalité, la science et le mystère. Et comme nous sommes au Xe siècle, c'est-à-dire à un âge où la misère de l'homme face à lui-même et à la nature se sublime couramment en une revendication intransigeante de la divinité, l'intellectuel passe aisément de la dissection rationnelle du réel au chant d'amour mystique.

Hors de cette interprétation non seulement des *Hawâmil*,

conformément à l'engagement (*'ahd*) fervent qu'il prit dans sa *waṣiyya* (citée dans *Muqâbasât*, pp. 323-26). Celle-ci est en elle-même un acte de liberté significatif du degré d'autonomie d'une conscience au IVe siècle.

mais de toute l'œuvre de Tawḥīdī ([1]) comment expliquer qu'il s'y présente tour à tour comme un révolté et un noble résigné, un probe et un détracteur, un idéaliste échevelé et un matérialiste envieux des succès et du bien-être des autres, un rationaliste impénitent et un croyant fervent, un fier ambitieux et un exilé *(ġarīb)* de la cité des hommes, un érudit amoureux du savoir, confiant dans la vertu salvatrice de l'étude et un nihiliste qui va jusqu'à anéantir dans le feu les efforts de toute sa vie d'écrivain ([3])?

Une authentique expérience existentielle est sans doute toujours faite de ces hauts et ces bas, de ces grandeurs et de ces faiblesses, bref de ce mélange trouble résultant de l'intense passion avec laquelle on s'engage dans diverses « situations ». C'est pourquoi, dans le cas de Tawḥīdī, il est vain de vouloir trouver *la* clef de son personnage : cela reviendrait à vouloir réduire à une équation simple les contradictions inhérentes à la vie. Ayant tout à la fois pris part aux plus hautes spéculations de son temps et enduré cette humiliante condition que la société réserve souvent aux esprits audacieux, il semble avoir réussi une plongée enrichissante au fond de cette ambivalence fondamentale de l'homme sur laquelle les *falâsifa*, comme nous allons le voir avec Miskawayh, ont bâti leur anthropologie. Par suite, Tawḥīdī s'offre comme un des meilleurs exemples d'intellectuels *sérieux*, au IVe/Xe siècle, se distinguant à la fois des esthètes du genre d'Ibn al-'Amîd, des spéculateurs abstraits comme la

(1) Pour les témoignages anciens sur le mu'tazilisme et le *ṣufisme* de Tawḥīdī. Cf. I. Kaylānī, *A. Ḥ. al-Tawḥîdî*, pp. 52-56. Dans les *Hawāmil*, on peut relever deux références explicites aux « *Aṣḥāb al-tawḥîd* » (p. 278) et aux « *Mu'tazila* » (p. 135). Tawḥīdī porte sur eux un jugement qui tendrait à prouver qu'il avait une position personnelle. « Ils orientent [les discussions] en tous sens *(tašqîq)* et se montrent pointilleux *(tamṭîṭ)*; ils avancent des affirmations avec éloquence et ils s'en tiennent avec obstination *('aṣabiyya)* et parti pris *(tašayyu')* [à leurs positions] (p. 135).

(2) Pour l'inventaire de cette œuvre cf. I. Kaylânî, *op. cit.*, Le Caire, 1957, pp. 36-50.

(3) Une lecture même cursive de l'*Imtâ'*, *des Muqâbasât* ou du *K. al-Ṣadâqa* permet de déceler toutes ces tendances, cf. plus particulièrement la lettre au cadi Abû Sahl 'Alî b. Muḥammad, in *Muqâbasât*, pp. 109-114 ; une belle page autobiographique, *ibid.* 308 ; la discussion sur l'amitié, *ibid.* 359-78 et dans *K. al-Ṣadâqa*, passim.

plupart des *falâsifa*, et encore plus des théologiens et des juristes. Comme pour beaucoup d'autres, pourtant, le hasard des contacts, des présentations et des successions de princes et de vizirs a présidé en maître à toute sa carrière. Seuls les échecs et déceptions successifs qu'il a connus (1), confèrent à sa vie une certaine constante, parce qu'ils contribuaient à durcir certains traits de son caractère tels que la révolte, l'intransigeance critique, l'attente nerveuse d'une revanche : le tout au nom d'une conscience de sa valeur et d'une compétence qu'il revendique sans fausse honte (2).

Il était nécessaire d'insister sur ces données pour ne pas introduire dans l'unité et la logique interne d'un moi, des divisions artificielles, parce qu'extérieures, en étudiant, par exemple, le mu'tazilisme de Tawḥīdī, sa religion, son art littéraire... Au lieu de disloquer ainsi une réalité vivante et globale, nous pensons pouvoir l'évoquer plus fidèlement en captant ses orientations générales les plus notoires. Les *Hawâmil* vont nous permettre d'en définir trois :

1° Le rationalisme impénitent, mais fécondé
 — par un sens du relatif et de l'universel,
 — par un sens aigu du vécu ;
2° L'audace intellectuelle ;
3° Les tendances culturelles.

*
* *

Le rationalisme de Tawḥīdī

Quelle est la raison ? Quelle est la cause de... ? Quel motif invoquer pour... ? Quelle vérité intime *(mâ-l-sirru fî)* cache... ? Que veulent dire les Anciens par... ? Quel effet, quelles conséquences entraîne... ? Par quels cheminements arrive-t-on à... *(kayfa yaṣîru-l-ḥâl ila)?* Quelle signification donner à... *(mâ wajhu...)?*

Telles sont les interrogations pressantes qui reviennent

(1) Pour les détails sur ces échecs, cf. Kaylânî, *op. cit.*, pp. 18 et sv.

(2) Cf. surtout les pages très significatives de ses ambitions et de ses vœux, in *Imtâ'*, III, 64-66.

à chaque question. Ce seul échantillonnage suffit à révéler chez notre auteur l'attitude résolument scientiste, la soif de comprendre en faisant appel aux seules lumières de l'intelligence humaine. Celle-ci ne laisse rien en dehors de son emprise : tous les points délicats qui intriguaient la mentalité tant populaire qu'évoluée (1) sont soulevés. Et partout, elle soupçonne une structure logique, un déterminisme aussi simpliste que rigoureux, puisque partout elle cherche à déceler la cause et l'effet. Elle ne fait guère usage des données religieuses sinon pour les soumettre, elles-mêmes, au « doute méthodique ».

Mais il ne suffit pas d'afficher un parti pris pour le rationalisme : celui-ci, tout en étant à la base de chaque attitude philosophique, conduit à des systèmes fort différents selon la manière et la perspective dans lesquelles il est pratiqué.

Tawḥîdî n'échappe évidemment pas au souci dominant de la *falsafa* qui était presqu'exclusivement celui d'une connaissance ontologique, c'est-à-dire d'une pensée substantialiste qui cherche à saisir les choses en soi. Qu'il interroge sur des concepts couramment utilisés dans les spéculations (nº 34 ; p. 94-95), ou sur la pure union de deux personnes que tout sépare physiquement et matériellement (nº 49 ; p. 129-130) ; sur la fin recherchée par l'âme *(multamas al-nafs)* (2) dans le monde et sa relation exacte avec l'homme (nº 68 ; p. 179-80), ou sur la raison qui fait qu'un croyant, ayant accompli des devoirs surérogatoires, écrase les autres de son mépris et de son orgueil (nº 136, p. 298-99)..., il vise toujours l'explication ultime, l'en-soi dont seule la détermination délivre l'intelligence du chaos de la multiplicité pour l'installer dans la délectable contemplation de l'Unité (3).

(1) Pas plus que toute l'élite de son temps, Tawḥîdî n'a pas en vue d'instruire la masse : cf. *Imtâ'*, I, 225. Mais plusieurs de ses questions relèvent de cette vision eschatologique dans laquelle communiaient jusqu'à un certain point élite et masse.

(2) Il est intéressant de noter ici que Miskawayh dénonce — mais nous verrons dans quel esprit — l'impropriété du terme « multamas », car « c'est à cause de lui qu'Abû Bakr al-Râzî et autres [philosophes] de sa classe se sont précipités dans un système fort éloigné de la vérité » (p. 180). Tawḥîdî l'a sans doute employé pour mieux suggérer que si l'âme a une vocation céleste, elle ne poursuit pas moins dans ce monde un but matériel (richesse, puissance, etc.).

(3) La quête mystique du divin et la recherche philosophique du vrai avaient pour motivation commune ce puissant mythe de l'unité : d'où les fréquentes convergences mentales et, par suite, lexicales.

Mais Tawḥîdî n'est pas comme Miskawayh un « sage » *(ḥakîm)* suffisamment libéré des contraintes de la vie pour s'adonner à cette poursuite abstraite d'un idéal contemplatif. Il est plutôt un écrivain-philosophe qui porte sur ses semblables aux prises avec l'existence un regard critique. Obsédé à la fois par l'image pure de l'Homme parfait *(al-insân al-kâmil)* [1] telle que la maintenaient vivante les enseignements de son maître Abû Sulaymân al-Manṭiqî [2] et par l'atmosphère d'hypocrisie, d'intrigues, de luttes d'intérêt, bref d'immoralité où il était obligé de se trouver une place, il élève la confrontation de ces deux impératifs au rang de méthode de réflexion sur la condition humaine. Nous rejoignons ainsi une perspective semblable à celle de Montaigne qui voyait dans les diverses expériences humaines autant d'« essais » plus ou moins malheureux, en vue d'incarner la Sagesse dans l'action. Comme Montaigne, mais sur un ton plus vif et plus chargé de ressentiment, Tawḥîdî relève dans ces « essais » présents ou passés, les défaillances et les échecs pour les opposer dans une dialectique impitoyable aux prétentions de l'*homo sapiens*.

Les leçons qu'il tire de cette sévère confrontation sont riches et toujours actuelles, comme vont le montrer les quelques exemples suivants.

Ni la richesse, ni la science, ni même la religion ne suffisent à rendre nécessairement l'homme aussi bon et pur que le voudrait la raison. L'observation courante révèle que les hommes, tout en « se recommandant dans toutes les langues, et les sectes, toutes les coutumes et doctrines religieuses » (p. 24) les meilleures conduites, sont mûs, en fait par des tendances contraires à la norme rationnelle.

C'est ainsi qu'on divulgue les secrets alors que tout le monde s'incite à la discrétion (n° 2 ; p. 15) ; on se laisse ronger par l'envie tout en sachant que « les Anciens et les Modernes s'accordent à la stigmatiser » (n° 23 ; p. 70) ; on est prodigue

(1) Thème de base de l'humanisme arabe ; cf. L. Massignon, l'*Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in *Eranos-Jahrbuch*, 1947, pp. 287-314 ; de même 'A. Badawî, *op. cit.*

(2) Sur cet « éminent Maître » *(al-šayḫ al-fâḍil)*, comme dit Tawḥîdî. Cf. E. I. 2e éd. s. v. (article de S. M. Stern) ; et ce que nous en disons plus bas.

tout en étant averti des suites fâcheuses de la prodigalité, avare tout en connaissant la vilénie de l'avarice (nº 39 ; p. 115) ; on s'attache éperdûment à ce monde, alors qu'il est périssable et changeant (nº 102 ; p. 248) ; on supporte mal la défense *(al-ḥaẓr)* et l'ordre, alors qu'ils sont inscrits dans la nature de l'univers (nº 143 ; p. 310).

L'idée d'une universalité de certains travers et, par suite, d'une nature humaine déchue, incapable d'effacer totalement les marques de sa faiblesse, finit ainsi par s'imposer au lecteur des *Hawâmil.* A « la moralité des images symboliques idéales » [1] des milieux mystiques et philosophiques, Tawḥîdî oppose une véritable science des mœurs, encore inconsciente d'elle-même et prise dans l'amas de considérations multiples, mais présentant l'incomparable mérite d'être neuve. Il convient d'insister, en tous cas, sur le point de vue positif qu'il adopte en ramenant la vertu à son importance sociologique effective, tandis que, corrélativement, le vice, ou les imperfections apparaissent comme plus courants. A plusieurs reprises, la question suggère une réponse dans ce sens, mais Miskawayh s'empresse chaque fois d'abandonner le terrain des données réelles parce qu'elles réfèrent à l'âme bestiale pour orienter le débat vers les exigences de l'âme raisonnable. Un malentendu qu'illustre bien la question 128, p. 287-88, subsiste ainsi dans tout le livre.

« Pourquoi, demande Tawḥîdî, la certitude, quand elle se rencontre, n'est ni stable, ni durable tandis que le doute s'incruste et s'installe [à demeure] » ?

Il n'y a de certitude que logique et mathématique, répond magistralement Miskawayh qui écarte la charge affective qu'implique dans les deux concepts la question de Tawḥîdî.

Un autre exemple caractéristique de cette discordance des points de vue est fournie par la question 55 qui va nous servir à illustrer l'aspect audacieusement critique de l'attitude de Tawḥîdî. Notons, pour l'instant, que celui-ci en appelle volontiers au témoignage des poètes dont Miskawayh refuse de tenir compte, car « si nous faisions appel aux idées prônées en poésie pour établir le bien-fondé de la philosophie et vérifier soigneuse-

(1) Expression de G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, II, passim, Paris 1960.

ment [les vérités de] la logique, il n'en subsisterait pas grand chose » (p. 85). Quand on sait que la poésie est avant tout l'expression chaleureuse et directe des retentissements sur l'âme du poète de tous les événements petits ou grands, heureux ou malheureux, on mesure la distance qui sépare les deux auteurs quant au mode de lecture du réél.

Tawḥîdî ne peut s'empêcher d'engager dans sa réflexion ce qui dans sa propre expérience est susceptible de généralisation. Quand il demande « pourquoi cherche-t-on [à s'approprier les biens de] ce monde à l'aide de la science qui, pourtant, le défend, et pourquoi ne recherche-t-on pas la science à l'aide [des biens] de ce monde, alors que la science y invite ? » (nº 5 ; p. 33), il est évident qu'il pose, à partir de son propre cas, le problème si pressant de la place de l'intellectuel dans la société (1).

La question longue et si finement détaillée sur l'amitié (nº 49 ; p. 129-130) (2) est également très démonstrative de cette imbrication du subjectif et de l'objectif, du relatif et du général dans son approche des problèmes. La fameuse définition d'Aristote selon laquelle « l'ami est un autre soi-même » *(al-ṣadîq 'âḫaru huwa 'anta)* donnait lieu à de fréquentes discussions entre spécialistes, à en juger par les vivants comptes rendus de *l'Imtâ'* et des *Muqâbasât* (3). Mais Tawḥîdî semble avoir essayé en vain de se faire un ami véritable : son échec sur ce point l'a profondément marqué en le jetant dans cet « exil » *(ġurba)* moral et intellectuel qui lui inspira les plus belles pages des *'Išârât al-'ilâhiyya* (4).

Son sens du vécu est sans cesse aiguisé, on le voit, par une méditation virile sur sa propre destinée, autant que par une observation alerte de tous ses contemporains, à quelque milieu

(1) Soulignons ce que cette revendication sociale a de neuf. Une enquête approfondie sur l'état d'esprit d'intellectuels délaissés comme Tawḥîdî révèlerait peut-être un changement de mentalité par rapport aux *'ulamâ'* de l'âge héroïque (Ier siècle de l'Hégire) dans le sens d'une « laïcisation » et d'une adhésion plus ou moins avouée à une morale du profit.

(2) Il y revient dans la question 76, p. 190-91.

(3) Ce thème de l'amitié nous est présenté non seulement comme un sujet de spéculation dans le sillage des Grecs, mais comme un de ces domaines où se consomme le plus totalement la rupture entre « l'image symbolique idéale » et la réalité vécue. Cf. *K. al-Ṣadâqa*, passim.

(4) Éd. 'A. Badawî, Le Caire, 1950. C'est un document psychologique et littéraire de première importance.

qu'ils appartinssent. Il est caractéristique de voir Miskawayh refuser dédaigneusement de répondre à un ensemble de questions sur les croyances populaires (nº 157 ; p. 339). Il ne se donne même pas la peine — malheureusement pour nous — de les relater toutes.

L'insistante et fine attention avec laquelle Tawḥîdî examinait tout le fit s'arrêter à des faits et gestes parfois inattendus. Il demande « pourquoi le soucieux dont l'esprit est obsédé par un problème est [machinalement] porté à caresser sa barbe, à tapoter par terre de ses doigts, à manier des cailloux ? » (nº 121 ; p. 275). « Pourquoi, interroge-t-il ailleurs (nº 110 ; p. 260), le vaste édifice et le palais grandiose menacent-ils ruine dès qu'ils cessent d'être habités ? [Le contraire serait plus normal] car tu sais que les habitants usent en se déplaçant, s'appuyant, arrachant... ». Et aussi (nº 146 ; p. 314) « pourquoi répugne-t-on à entendre répéter les mêmes propos ? »

Il retient tous les détails significatifs à la manière de Ǧâḥiẓ. Parmi bien d'autres, la question 38, p. 114, mérite d'être entièrement traduite :

« Pour quelle raison aime-t-on quelqu'un qui se contente de recevoir peu au point qu'on lui prépare une nourriture appétissante en contractant de lourdes dettes *(ġurm)*, qu'on lui porte cette nourriture dans des plats *(al-juwan)* sur la tête et la place devant lui ! Et plus cet ascète pratique le renoncement, plus on se montre empressé [à le combler] ! S'il vient à mourir, on fait de sa tombe un lieu de prière *(muṣallà)* et l'on va répétant : il jeûnait beaucoup et exigeait peu ! »

« Mais si l'on a affaire à quelqu'un qui mange beaucoup, avale gloutonnement les bouchées, on le déteste, le repousse ; on répugne à l'approcher et on dénonce son manque d'éducation.»

« Et pour quel motif se désintéresse-t-on de la visite aux tombes de rois et de califes, alors qu'on s'attache passionnément à visiter celles de [miséreux] qui ont porté bure *(ball)* et haillons, vécu dans l'impuissance et la pauvreté » (1).

(1) On notera la richesse à la fois littéraire, psychologique et même sociologique du texte : il en est ainsi de beaucoup d'autres qui fourniraient matière à une belle anthologie.

Son audace intellectuelle

Un esprit si finement curieux et un cœur si vibrant face à tout ce qui est humain, ne peuvent limiter leur soif d'ordre et d'unité à des domaines secondaires.

On sait que Tawḥîdî a été suspecté dans son orthodoxie religieuse et, sans doute sur l'instigation du jaloux Ibn 'Abbâd (1), il fut même traité d'hérétique et d'ennemi de l'Islam (2). Quelque soit l'outrance d'un tel grief, il est parfaitement normal que Tawḥîdî l'ait encouru. D'une part, en effet, il vivait dans un climat où les clivages de mentalités opposant juristes-théologiens-philosophes-logographes-raffinés *(ẓurafâ')* (3), étaient habilement utilisés par les coteries politiques et littéraires pour éliminer de la scène culturelle, voire sociale tout esprit tant soit peu indépendant, en faisant jouer l'arme si terriblement efficace de l'« excommunication ». D'autre part, Tawḥîdî a eu, précisément, des audaces critiques qui ne pouvaient manquer de heurter des esprits conformistes, confits en dévotion, ou simplement trop systématiques.

Pour ne pas tomber à notre tour dans ces défauts de méthode entraînant des jugements excessifs ou parcellaires (4), il nous faut, ici, tenter de saisir, dans sa réalité subjective, la dynamique spirituelle qui amenait tels falâsifa du ıve/xe siècle (5)

(1) Sur ce célèbre vizir et *adîb* cf. Šawqî Ḍayf, *op. cit.* introd. Voir aussi le fameux portrait qu'en a tracé Tawḥîdî dans *'Aḫlâq* (ou *ḏamm*, ou *maṯâlib al-wazîrayn*, *apud* Yâqût, *Iršâd*, II, 44 et 282, 317 ; V, 359, 392, 406.

(2) Cf. I. Kaylânî, *op. cit.* p. 52 sv.

(3) Adîb parfait, Tawḥîdî pouvait comprendre toutes ces « castes » et l'une des raisons de son exil intellectuel serait à trouver dans les mutilations qu'imposaient à sa curiosité partout en éveil, les spécialistes confinés dans un seul domaine. Si extensible que fût la notion d'*adab* au ıve siècle, elle ne pouvait ainsi s'épanouir au-delà de certaines limites qui sont à définir.

(4) Il s'agit moins de prendre systématiquement le parti de Tawḥîdî parce qu'il est un de ces classiques dont l'attitude justifie par avance certaines évolutions actuelles de la conscience islamique (position courante chez les écrivains de la *Nahḍa*), que de comprendre précisément ce qui, dans ses écrits, pouvait heurter ou dépasser ses opposants. Autrement dit, c'est une sociologie de l'échec de Tawḥîdî qu'il serait intéressant d'étudier à fond.

(5) Ils sont nombreux et malheureusement trop peu connus, tant l'attention des chercheurs a été surtout retenue par « les 4 grands » (al-Kindî, al-Fârâbî, Avicenne et Averroès). L'*Imtâ'* et les *Muqâbasât* citent souvent, par exemple,

à poser certains problèmes délicats en des termes hardis. Nous nous attacherons surtout à fixer l'harmonie conceptuelle à laquelle ils semblent être parvenus et qui les rapproche de la vision unifiante des mystiques autant qu'elle les éloigne des oppositions sommaires des théologiens et des juristes.

Le triomphe de l'union transformante entre foi et raison ; Rôle d'Abû Sulaymân al-Manṭiqî al-Sijistānī.

Dans la mesure où l'on peut admettre que Tawḥîdî fait écho dans son œuvre aux esprits les plus en vue de son temps, c'est indiscutablement Abû Sulaymân al-Sijisṭânî (1) que nous devons retenir comme le maître à penser de toute la génération qui relie celle de Fârâbî (m. 339/950) à celle d'Avicenne (né en 371/981) (2). Et si l'on considère d'une part qu'il a exercé sur Tawḥîdî une influence prédominante (3) ; d'autre part, qu'il représente, selon une importante suggestion de Louis Massignon (4), un maillon solide d'une chaîne (isnâd) philosophico-mystique inaugurée — on sait de quelle manière sublime ! — par Ḥallâj (5), on aura une idée assez précise de l'horizon dans lequel il nous faut situer notre auteur.

Pour pénétrer plus avant dans ce complexe d'idées dynamisées par l'Essentiel Désir *(al-'išq al-ḏâtî)* et dont A. Sulaymân avait assuré la continuité et le rayonnement à partir de sa retraite (6), nous nous contenterons d'analyser la critique qu'il fit de la tentative des *Iḫwân al-ṣafâ'*. Tawḥîdî nous rapporte (*Imtâ'* II, pp. 6-23), avec la force suggestive de son style, le texte à la fois dense et précis de cette critique.

Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî, Abû Bakr al-Qawmisî, al-Ḥarîrî ġulâm b. Ṭarâra, Abû Sulaymân al-Maqdisî, etc.

(1) Cf. note 28.

(2) Avicenne apparaîtra sans doute moins grand le jour où on connaîtra bien l'apport de toute cette génération. Voir *infra* note 132.

(3) Il est de très loin, le plus abondamment cité dans l'Imtâ', les *Muqâbasat* et le *K. al-Ṣadâqa*. C'est presque toujours sa réponse, ou son intervention dans une discussion qui sont retenues comme décisives.

(4) *Interférences philoso. et percées métaphysiques dans la mystique ḥallagienne*, in *Mélanges* Maréchal, II, 263-96 (Bruxelles 1950).

(5) Qui est lui-même un confluent des divers courants analysés par L. Massignon.

(6) Aveugle, il ne sortait guère et vivait, semble-t-il, dans un extrême dénuement. Cf. *Imtâ'*, II, 116-118.

A. Sulaymân, « après avoir examiné pendant des jours et sondé longuement » les *Épîtres* que Tawḥîdî lui soumit, les rejeta en condamnant leur esprit et leur méthode. Il en réfute avec rigueur (1) l'intention maîtresse qui est de « présumer ce qui n'est ni susceptible d'être, ni possible, ni réalisable », autrement dit « qu'ils [les *Iẖwân*] pouvaient faire passer la philosophie — qui est la science... des phénomènes physiques, de la musique... et de la logique... — dans la Loi religieuse *(al-šarî'a)* et annexer celle-ci à celle-là » (p. 6).

C'est donc sur le problème central qui a torturé toute la conscience médiévale (2) que le « *šayẖ* » est amené à prendre position. Sa solution qu'Avicenne et Averroès reprendront dans un système plus ample et plus technique, a pour originalité de réduire toutes les contradictions et de dépasser toutes les positions tranchées auxquelles s'arrêtaient « les matérialistes *(dahrîyûn)* hérétiques qui ont pris la voie de la dialectique *(jadal)* et de l'ignorance... et qui, en déclarant [ceci] bon, [cela] mauvais ont instauré des oppositions notionnelles *(qâbalû-l-'umûr)* » (p. 20). Nous retiendrons dans cette solution deux lignes majeures de pensée :

a) Philosophie et religion sont deux domaines complémentaires de l'activité humaine. De l'une à l'autre il n'y a ni cassure, ni déperdition d'énergie spirituelle ; mais il y a nécessité de recourir, dans l'exercice de l'une ou l'autre discipline, à des dispositions et des démarches de l'esprit parfaitement distinctes. Désireux avant tout de dénoncer la confusion des méthodes et des notions qu'implique le syncrétisme facile des *Iẖwân*, A. Sulaymân force à dessein les traits qui distinguent, sans les opposer radicalement, philosophie et religion. Il en vient même à prononcer des différences qui ont l'allure de ces oppositions figées qu'il vient de rejeter. « Le prophète, proclame-t-il, est supérieur au philosophe et le philosophe est inférieur au prophète. C'est au philosophe de suivre le prophète, tandis que le

(1) La réfutation d'al-Maqdisî par al-Ḥarîrî qui s'y trouve intercalée pp. 11-17, va dans le même sens que celle d'A. Sulaymân.

(2) Il faudrait l'étudier dans la perspective plus générale d'une conscience intellectuelle se libérant d'une conscience mythique. Cf. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, 1953.

prophète n'a pas à suivre le philosophe, car le prophète est envoyé, le philosophe destinataire [de la mission] » (*ibid.*, p. 10). Plus loin (p. 18), séparant nettement les deux activités, il affirme avec non moins de force : « Si l'on veut philosopher, on doit détourner son regard des cultes religieux *(diyânât)* ; si l'on choisit de se livrer à la pratique religieuse *(al-tadayyun)*, on doit se dégager de toute préoccupation philosophique. [On doit] s'en occuper séparément en deux lieux et deux situations différents ».

Tawḥîdî, en terminant son « compte rendu », note avec objectivité que « la voie ainsi définie est hérissée de vastes objections *(mu'âraḍât wâsi'a)* et offre des issues *(madâḫil)* aux adversaires. Aussi, n'importe qui ne parvient pas à la rapporter fidèlement, puisque l'auteur, après avoir distingué Loi religieuse et philosophie, a incité à les pratiquer tout ensemble, ce qui ressemble à une contradiction » (*ibid.*, p. 23).

Cette remarque est exprimée en de tels termes qu'elle traduit, sans nul doute, l'adhésion discrète du disciple à son maître. Tawḥîdî sait, en effet, que l'apparente contradiction que des adversaires ([1]) relèvent dans la position d'A. Sulaymân, cache un souverain équilibre d'une pensée maîtresse de ses moyens.

b) Philosophie et religion ont une même cause finale. Il s'agit de se frayer, à travers la complexité physico-biologique, la route grimpante et malaisée qui mène à la Sérénité divine *(al-sakîna al-'ilâhiyya)*. Pour cela, il faut commencer par parcourir, conformément aux pressantes invitations de Dieu Lui-même ([2]), le cycle de connaissances relevant de l'enquête rationnelle *(baḥṯ 'aqlî)*. Exercer sa raison apparaît ainsi comme un début d'acquiescement *(qabûl)* aux lumières d'en-Haut que le prophète reçoit d'emblée ; une sorte de propédeutique à la vie contemplative. Plus on s'y adonne, plus on se sent pénétré de ce sentiment dynamique d'incomplétude *(al-'išq)* qui nous pousse vers les sommets du haut desquels la multiplicité où

(1) Un seul est cité nommément : Abû Ġânim al-Ṭabîb, disciple d'Ibn Zakariyâ al-Râzî (p. 23). Ses objections ne sont malheureusement pas énoncées.

(2) A. Sulaymân cite de nombreux versets (pp. 19-20) qui incitent à l'exercice de l'intelligence et légitiment, par conséquent, l'activité du philosophe.

notre raison s'embrouillait et s'épuisait en un effort de classification du réel, se laisse réduire à l'unité.

La conciliation des deux voies : philosophique et religieuse, s'opère ainsi, non pas au niveau de l'ordinaire condition humaine, mais sur le plan difficilement accessible où toutes nos potentialités spirituelles se déploient dans les perspectives d'un équilibre optimum *(al-sakîna)*. Autant dire qu'elle consiste pour l'homme à ne jamais cesser d'être écartelé entre l'effort aride qu'impose la recherche philosophique et le désir de purification et de connaissance globale que l'exemple du prophète — pour autant que nous ne commettons pas l'erreur mortelle pour l'esprit de le rabaisser au rang du philosophe (1) — avive dans nos cœurs. Plus que d'une simple conciliation, il s'agit, on le voit, d'une correspondance idéale et transcendante entre les diverses activités et postulations de l'homme considéré dans la complexité psycho-somatique de son être. Foi et raison concourent ainsi à susciter et à maintenir une tension dynamique de l'esprit qui, tout en se sachant dépendant du monde ambiant, se méfie de la connaissance sensible, des approximations dangereuses de la langue et plus encore des appétits et des passions : autant de menaces constantes pour la souveraine Sérénité du vrai Sage (2).

Tel semble avoir été, à des degrés divers comme le note A. Sulaymân lui-même (3), l'horizon des plus grands esprits pensants à Bagdad au IVe/Xe siècle. C'est dans cette perspective que nous devons situer tout essai d'interprétation d'attitudes religieuses comme celle d'un Miskawayh ou d'un Tawḥîdî. Souvent, chez celui-ci, il faut en plus faire la part des procédés littéraires qui lui sont propres, comme nous le montrerons ci-dessous avec l'exemple des *Hawâmil.*

* * *

(1) Cf. le parallèle très éclairant que trace A. Ṣulaymân entre le Législateur *(ṣâḥib al-šarî'a)* et le philosophe (p. 18).

(2) Sur la nature de cette Sérénité, les conditions de son acquisition et de son actualisation, cf. *Imtâ'*, I, 206-10.

(3) *Ibid.* p. 209 « *wal-sakîna... taqâsamahâ naw' ul-'insân bil-ziyâda wal-naqṣân wal-ģumûḍ wal-bayân...* ».

Grâce à cette longue, mais utile parenthèse, ce que nous avons appelé l'audace intellectuelle de Tawḥîdî va prendre pour nous la signification d'une pensée qui, toujours soucieuse d'un supplément d'âme et de vérité, s'interroge et interroge hardiment sur tout, beaucoup plus que d'une ironie légère, ou destructrice des valeurs.

Ce sérieux profond de la réflexion s'affirme avec insistance dans la question 88, p. 212-214. « Entretiens-moi, demande-t-il sur un ton d'impatience angoissée, d'une question qui est la reine des questions et [appelle] une réponse qui est la princesse des réponses... du fait des malheurs considérables dont elle est la source et des épreuves qu'elle entraîne pour tous : il s'agit de l'infortune *(ḥirmân)* de l'homme supérieur et du succès du médiocre... » Et Tawḥîdî d'invoquer les exemples d'Ibn al-Râwandî et d'Abû 'Îsà al-Warrâq qui ont rejeté la foi religieuse à cause d'une semblable injustice. Il comprend parfaitement cette évolution et l'admet puisqu'il n'a aucune parole de désapprobation contre l'hérésie. Mais il n'attache pas moins de prix à « l'étude de ce mystère... dût-elle ne laisser pour issue que de s'en remettre à Dieu et de montrer autant de constance *(ṣabr)* que l'exigera la démonstration *(dalîl)* » (*ibid.*, p. 213).

Ce dernier membre de phrase est caractéristique de l'attitude de Tawḥîdî. Il ressent la même révolte contre une situation imméritée que bien d'autres « esprits forts » (1) ; des doutes déchirants assaillent son intelligence si déliée, sur la Bonté et la Justice divines — doutes que suggèrent les questions 35, p. 108 et 59, p. 156. — Mais il ne conserve pas moins un parti pris résolu pour la soumission à Dieu et la confiance en la raison.

C'est pour atteindre cette évidence intérieure qui procure « le repos du cœur, la pureté d'intention *(salâmat al-ṣadr)*, l'hygiène de l'intellect et l'agrément du Seigneur » (p. 213), qu'il remet en cause bien des conventions solidement ancrées

(1) Le problème de la révolte dans la littérature arabe n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique. On aimerait savoir, en particulier, dans quelle mesure la vertu si répandue de *ṣabr* ne cache pas, chez ceux qui s'en réclament le plus, l'attente obstinée d'une revanche. L'idée est à creuser pour Tawḥîdî.

dans les mentalités. Il arrive ainsi à esquisser une critique éparpillée, mais incisive de la connaissance.

Il y a d'abord la convention linguistique. Elle est signalée par le fait que « telle appellation présente une consonnance plus légère qu'une autre au point qu'on surprend chez l'auditeur l'émoi esthétique *(ṭarab)* qu'elle suscite en lui ». L'intention critique se généralise, car « cela arrive couramment pour les appellations, les surnoms honorifiques *(al-kunà)*, les belles qualités *(šamâ'il)*, les parures, les représentations figurées *(ṣuwar)*, les édifices, les traits moraux et physiques, les pays et les époques, les doctrines et les croyances, les us et coutumes » (nº 3 ; p. 20).

La langue véhicule ainsi toutes sortes de conventions conceptuelles. Les secrètes correspondances et discordances entre chaque moi et l'univers des perceptions *('âlam al-'idrâk)* doivent être saisies dans leurs causes profondes pour établir l'unité intrinsèque et la consistance ontologique de la Réalité qui perçoit. D'où toute une série de questions extrêmement pertinentes, dans leur forme comme dans leur fond, car elles partent toujours de « l'épiphénomène » pour tenter de cerner le « noumène ». « Il faut savoir, explique-t-il lui-même à la fin de son importante question sur la nature et la définition de la science, que l'objectif dans la définition *(ḥadd)* d'une notion est de restituer son essence débarrassée de tout mélange, pure de toute tache, à l'aide d'un concept *(lafẓ)* s'appliquant proprement à elle et d'une expression mise au point *(maṣûġa)* pour la désigner spécifiquement. Dès l'instant où l'essence d'une notion *('ayn al-šay')* est établie dans l'âme et se représente devant l'intellect, la logique en saisit nécessairement la vérité et en perçoit la quintessence » (nº 50 ; p. 136).

C'est cette préoccupation philosophique servie par une solide connaissance de la langue qui le pousse à demander à propos de plusieurs questions « quelles nuances séparent les sens véritables *(ḥaqâ'iq al-ma'ânî)* de concepts courants parmi les hommes se réclamant d'intelligence et de religion... » (p. 94). Et c'est pour éliminer les colorations subjectives des mots et des notions qu'il demande : « Pourquoi en est-on venu à aimer tel mois et tel jour en particulier ? D'où vient que l'on se fait

du vendredi une représentation différente de celle du samedi ? (nº 28, p. 80) ; » quel [sorte d']attachement *('ilf)* éprouve-t-on pour un lieu qu'on fréquente beaucoup et une personne qui nous est bien familière ? » (nº 36 ; p. 110) ; « quel est le stade initial *(mabda')* des diverses coutumes [suivies] par tous ces peuples éloignés les uns des autres ? Coutume *('âda)* dérive, en effet, de *'âda/ya'ûdu* (réitérer) et *'i'tâda/ya'tâdu* (s'accoutumer). Comment, dès lors, a-t-on été amené aux [comportements] initiaux qu'on a adoptés ensuite ? Quel est, par ailleurs, le mobile *(bâ'iṯ)* qui a enfermé chaque peuple, en matière de costume, de parure, d'expression et de gestes, dans des frontières que nul ne franchit et des régions que nul ne dépasse » ? (nº 44, p. 121) ([1]).

Cette dernière question nous fait déboucher dans le domaine social où de nombreuses conventions ne contribuent pas moins à refouler et à défigurer cette essence du moi qu'il s'agit de retrouver. Tout en poursuivant sa quête métaphysique, Tawḥîdî exprime, sous forme de remarques innocentes, des critiques contre un « régime » qui refuse aux hommes de valeur la place qu'ils méritent. C'est l'espoir — toujours déçu, on l'a vu — d'amener Miskawayh à des explications non pas seulement théoriques, mais « sociologiques » qu'il lui demande malicieusement « pour quelle raison tient-on pour noble celui qui a eu un père ou un grand-père célèbre et comblé [d'égards] par suite d'une action glorieuse, d'un courage et d'un comportement [personnels], alors qu'il n'en est rien pour celui qui a un fils aussi [distingué] ? Je veux dire comment la noblesse se transmet-elle de l'ascendant au descendant, alors qu'elle ne rejaillit pas du descendant sur l'ascendant » ? (nº 80 ; p. 197).

L'ironie mordante du style dans la question suivante (nº 81, p. 197) ne laisse aucun doute sur les intentions critiques de l'auteur. « Pourquoi faut-il que lorsqu'un père est réputé avoir les qualités qu'on vient de nommer et d'autres concernant la religion et le scrupule *(wara')*, ses enfants et petits enfants

(1) Il est intéressant de voir ici le thème des mérites respectifs des peuples souvent traité avec un esprit chauvin plus ou moins discret, utilisé, ici, comme sujet de réflexion ethnologique.

aient une démarche solennelle (m. à m. tirent la traîne), s'affichent avec fierté, méprisent tout le monde, se considèrent comme si la royauté leur avait été accordée, soient persuadés que c'est un devoir pour nous de les servir et que notre salut dépend d'eux ? » (1).

Il dénonce avec insistance les privilèges de la noblesse héréditaire puisqu'il est courant que « le magnifique, généreux et brave engendre le vil, bas et indigne, tout comme celui-ci peut engendrer celui-là » (nº 111, p. 262). « Est-il admissible, [dès lors], que la sagesse consiste à déclarer les hommes égaux [en se plaçant] du seul point de vue de la haute noblesse, sans [tenir compte] de leurs différences ?... Et je ne veux pas parler de l'égalité eu égard à la condition [matérielle], à l'avoir suffisant, à la pauvreté et au besoin : celle-là est consacrée comme judicieuse par la sagesse, car elle est consécutive à la loi de l'univers et conforme à la raison. Mais je veux parler de l'égalité des hommes eu égard à la cause *(al-sabab)*... » (nº 82, p. 199).

Il convient donc de se méfier des idées communément admises, des sentiments de commande que la pression collective impose à l'individu. Il faut autant que possible comprendre pourquoi nous sommes obligés de subir cette vie en commun qui oblitère bien des vérités. C'est à satisfaire cette irrésistible curiosité et à trouver des compensations à cette dégradation de nous-mêmes que visent sans doute des questions comme celles-ci :

« Qu'est-ce qui autorise à traiter de sot celui qui porte des vêtements à longue traîne, un turban épais, dispose du coton autour de son col *(zîq)*, laisse à [son habit] une ample ouverture *(jayb)*, marche en se dandinant, parle avec emphase ? Pourquoi déteste-t-on tout ceci et ce qui s'en rapproche... ? Et pourquoi ne laisse-t-on pas chacun agir selon son bon vouloir *(ra'y)*, son choix, son désir et sa préférence ? » (nº 67, p. 178).

La portée psycho-sociale est ici très nette : le groupe se défend et assure la permanence de sa conscience d'idendité

(1) On ne peut s'empêcher de penser aux modernistes comme Ṭaha Ḥussein dénonçant le culte des saints. Cf. *Šajarat al-bu's*, Le Caire, 1944.

originale [1] en sanctionnant par le ridicule et l'isolement le membre qui veut s'en évader. Mais ce salut est payé de la perte de notre précieuse liberté individuelle. Cette atteinte à l'intégrité du moi individuel est soulignée par une autre observation :

« Qu'est-ce qui fait que l'empêchement *(ḥaẓr)* est ressenti comme un poids par l'homme ? De même, quand un commandement nous est signifié, il nous oppresse et coupe le souffle. Tu sais que l'ordre universel *(niẓâm al-'âlam)* nécessite, pourtant, l'ordre et la défense et que ceux-ci supposent un commandeur et un défenseur, un commandé et un lié par la défense... Il y a là une vérité cachée *(maktûma)* qui rend l'homme parfait quand il en prend connaissance... » (nº 143, p. 310).

Traquant partout la contradiction pour faire surgir « la vérité cachée », Tawḥîdî ne craint pas d'opposer les faits bruts et patents à la Loi religieuse. Ne comporte-t-elle pas elle aussi une part de convention et, en tout cas, de rite ? Ainsi « quel sens donner à des expressions telles que : ceci vient de Dieu ; ceci est lié au concours de Dieu ; ceci est pour Dieu ; ceci repose sur Dieu ; ceci est un effet de la providence de Dieu ; ceci est lié à la providence de Dieu ; ceci est lié à la volonté de Dieu ; ceci se déroule au su de Dieu » ? (nº 35, p. 108). Tout ce que nous savons sur l'auteur autorise à croire qu'il veut dénoncer le caractère stéréotypé de ces formules courantes qui ne mettent plus l'esprit en contact vivant avec la présence effective de Dieu au monde. Ce ne sont plus que des clichés servant à clore un propos, esquiver une véritable explication, enregistrer un événement. Miskawayh, exceptionnellement, perçoit la densité psychologique que peut avoir, par ailleurs, cette question. « Il n'est pas possible, fait-il remarquer au début de sa réponse, de s'expliquer sur ce que veulent dire *(maqṣid)* les gens par ces expressions, du fait de la grande diversité de leurs intentions, de la différence de leurs opinions et de leurs doctrines

(1) Cf. question 86, p. 208 : « Quelle est cette supériorité distinctive *(faḍîla)* qu'on rencontre chez différents peuples comme les Arabes, les Byzantins, les Persans et les Hindous ? » Notons au passage l'influence de Ğâḥiẓ : Tawhîdî ne cite pas les Turcs parce que, dit-il, Abû 'Uṯmân n'en a pas tenu compte.

(madâhib) » *(ibid.)*. Mais pour lui, on le verra, il s'agit beaucoup plus d'une psychologie spéculative que de ce souci qui obsède Tawḥîdî de déterminer l'exact degré d'incarnation des idées dans la conscience.

Les écoles juridiques apparaissent comme autant de manières conventionnelles de concevoir et de vivre la Loi religieuse. De toutes les questions « se posant aux juristes et aux théologiens défenseurs de la religion », Tawḥîdî en retient une seule (1) qui est révélatrice de sa volonté constante de faire partout la part de subjectivité contenue dans toute réflexion humaine. Il voudrait savoir « qu'est-ce qui permet à tel juriste de déclarer illicite une même chose qu'un autre déclare licite... » (nº 153, p. 328-29). Son refus de souscrire aux solutions de ceux qui « divergent de cette manière scandaleuse, prennent des positions odieusement arbitraires *(taḥakkum)*, suivent le penchant et la passion et pratiquent une interprétation *(ta'wîl)* large » *(ibid.)* est suggéré par la question 175, p. 367 :

« Qu'est-on fondé à reprocher à quelqu'un qui, ayant quitté une école juridique à laquelle il appartenait, parce qu'il y a découvert une faute, quitte la seconde comme il a quitté la première et continue à agir de même pour toutes les écoles, si bien qu'aucune ne s'avère véridique pour lui et qu'aucune vérité *(ḥaqq)* n'éclate à ses yeux ».

L'auteur « du pèlerinage spirituel quand il est impossible d'accomplir le pèlerinage légal » ne pouvait évidemment s'accommoder de ces discussions stériles et formelles qui accentuaient l'anarchie doctrinale en multipliant les solutions contradictoires. La Loi religieuse ne peut avoir qu'une seule signification (cf. nº 147, p. 315 : « est-il concevable que la Loi religieuse telle qu'elle émane de Dieu — le Très Haut — énonce quoi que ce soit que l'intelligence rejette » ?). L'intelligence étant conçue philosophiquement comme une émanation du flux illuminateur de Dieu *(al-fayḍ al-'ilâhî)* ne peut qu'adhérer à ces

(1) Il s'excuse de l'introduire dans « ce livre... bien que sa majeure partie soit tirée des [connaissances sur la] nature, empruntée aux grands philosophes, aux maîtres expérimentés, aux hommes de valeur de chaque race et de chaque confession *(niḥla)* » (p. 329). « La Sagesse des Nations » l'emporte ainsi nettement, dans l'esprit de Tawḥîdî, sur la morale particulariste des *fuqahâ'*.

vérités massives qu'apporte la Révélation « *telle qu'elle émane de Dieu* ».

Mais le Sage, même parvenu à ce stade contemplatif où il peut goûter à la saveur singulière d'une connaissance totalisée ([1]), ne peut, tant qu'il continue d'appartenir à la cité des hommes, s'installer dans un repos définitif. C'est la leçon maîtresse qui se dégage des *Hawâmil*. Chaque fois qu'une question nous hisse par ses implications multiples à un sommet de la réflexion, une autre nous ramène vers le bas, c'est-à-dire vers la vie qui repose en permanence et de mille façons différentes le problème de l'homme. La religion n'est qu'un aspect, une avenue d'une problématique qui a l'homme pour centre. « L'homme est un problème pour l'homme » *('inna-l-'insân 'aškala 'alayhi-l-'insân)*, dit fortement Tawḥîdî (p. 180). Aussi, lorsqu'il se fait l'écho des lieux théologiques si vivement disputés en son temps, confère-t-il à des problèmes figés dans une formulation et une perspective dialectiques, une résonance plus humaine et une teinte d'angoisse métaphysique moins factice que dans les purs jeux d'intellectuels, ou les déchirements entre fanatiques.

Au lieu de passer en revue toutes les questions où s'affirme cette référence à l'homme engagé dans l'existence, à sa destinée (nº 68, p. 179-80), à ses aspirations au Beau (nº 52, p. 140), au Bien (nº 77, p. 191-92), à sa propension au mal (nº 76, p. 190-91), sa conscience de culpabilité (nº 104, p. 252)..., nous croyons préférable de partir, comme Tawḥîdî, de deux observations courantes.

a) D'une part, c'est un fait irrécusable que l'homme est à ce point attaché à la vie que tout son comportement est marqué par l'impatience d'en jouir vite et au maximum. Tawḥîdî oppose dans une antithèse à plusieurs faces cette fureur instinctive de vivre qui nous anime ([2]) à ce réseau d'interdictions éthiques, sociales et religieuses qui la répriment. « Pour quelle raison, demande-t-il, aime-t-on la [vie] éphémère

(1) Tawḥîdî, pour sa part, ne croit pas en la possibilité pour l'homme d'acquérir cette connaissance totalisée Cf. question 116, p 268 ; sur les raisons psychologiques de cette impossibilité d'après A. Sulaymân, cf. *Imtâ'*, III, 109-10.

(2) On y perçoit sa propre rage de ne pouvoir partager les honneurs et le bonheur immédiat avec ceux qui en jouissaient.

(al-'âjila)? Le Très-Haut ne dit-il pas lui-même : « Eh bien ! non ! [loin de croire], vous aimez la [vie] éphémère » (1)... Du fait de cette notion *(al-ma'nà)*, ont éclaté des querelles, a été bouleversé [l'ordre] des choses, sont embarrassées les intelligences ; il y a eu besoin de recourir aux prophètes, au gouvernement *(siyâsa)*, aux interdictions *(maqâmi')* et aux exhortations. Mais, si l'amour de la [vie] éphémère est lié à la nature entitative *(ṭibâ')*... comment est-il possible de le rejeter et de l'extirper ? » (nº 55, p. 147-48). Suit une cascade de questions qui sont comme autant d'objections préventives au triomphe facile d'un esprit abstrait. « Comment concevoir qu'il soit fait obligation légale *(taklîf)* de ce qui est contraire à la nature ? La Loi religieuse ne fonde-t-elle pas la nature ? La religion n'est-elle pas le fondement *(qiwâm)* du gouvernement.?... Comment continuer à faire reproche à quelqu'un d'aimer ce qui lui a été rendu aimable et ce à quoi a été limitée son ambition, au même titre qu'il a été créé mâle ou femelle, long ou court, aveugle ou clairvoyant, lourd ou sagace ? »

On remarquera l'insistance mise ici à définir une approche réaliste du problème de l'existence ici-bas et de son importance face à celle de l'Au-delà. Face aux moralistes professionnels, aux théologiens bavards, aux juristes étroits, il vise à faire reconsidérer le grave et classique problème du libre arbitre dans cette perspective d'engagement existentiel. « Cet examen, poursuit-il dans la même question, conduit [à celui] de la prédestination et du libre arbitre *(al-jabr wal-iḫtiyâr) :* deux notions qui ont besoin d'être minutieusement analysées et reconsidérées *(tajdîd i'tibâr)*. [Malheureusement] la conjoncture *(al-ḥâl)* éparpille l'esprit et l'empêche de s'acquitter de sa tâche en conduisant la recherche jusqu'au bout » (p. 148).

Une autre donnée psychologique non moins enracinée en nous, fournit à Tawḥîdî un thème corollaire du précédent : c'est l'espoir. Il en use pour enfoncer son clou, c'est-à-dire confirmer que l'amour de cette vie traduit un élan naturel et sans cesse renaissant. « Pourquoi l'espoir s'avive-t-il à mesure que le corps vieillit ? Quelle est la cause de cette situation ? Et quelle

(1) *Coran*, LXXV, 20.

signification symbolique cache-t-elle ?... Si [l'espoir, le souhait et l'espérance] *('amal, 'umniya, rajâ')* concourent [aux œuvres salutaires *(maṣâliḥ)* en ce monde], pourquoi se recommande-t-on de limiter l'espoir, de couper court aux souhaits et de renoncer à l'espérance, sinon en Dieu — qu'Il soit béni et exalté — et pour Dieu ? » (nº 94, p. 233).

Ne faut-il pas voir, ici encore, une manière audacieuse de poser le problème central en Islam de la confiance en Dieu *(al-tawakkul)* que beaucoup confondent, dans la pratique, avec la démission de la volonté devant les résistances du monde et de la société ? Ne faut-il pas comprendre par « ces œuvres salutaires en ce monde auxquelles concourent l'espoir, le souhait et l'espérance » la nécessité pour l'homme de ne jamais abdiquer devant les menées indignes de ses semblables et sous des lois iniques, les droits éminents de l'esprit ? Et sauvegarder de la sorte la vie de l'esprit en défiant, s'il le faut, les dirigeants qui l'écrasent et l'avilissent ([1]), n'est-ce point la plus noble façon de s'abandonner à Dieu ? Il s'agit d'assumer les échecs, les désillusions et les souffrances en luttant d'abord pour en sortir, ou en limiter les effets, en en appelant au Dieu de Justice quand on n'a plus aucune chance de vaincre ([2]) ;

b) Mais voici, d'autre part, un fait qui autorise sur la condition humaine des hypothèses dont la vérification était de nature à renouveler dans la conscience islamique, notamment, l'idée de liberté. Il s'agit du suicide. L'homme étouffé par la pression collective, traqué par les envieux et les méchants, refoulé dans ses tendances les plus fortes par une meute de bigots (cf. nº 136, p. 298-99) et de littéralistes, peut en arriver à perdre jusqu'à la dernière frange d'autonomie qui lui permet d'attester, *à sa façon*, sa relation avec Dieu ; relation qui, dans le cas de Tawḥīdī, est déterminée par la richesse de conception, la hardiesse de projet qu'a fait naître en lui une convergence idéale de courants culturels, de traditions mentales et de nourritures spirituelles.

(1) Des écrits comme la *Risâlat al-saqîfa* (contre les *šî'ites*), *'Aḫlâq al-wazîrayn*, *al-ḥajj al-'aqlî* (surtout après le tragique exemple de Ḥallâj), prouvent que Tawḥîdî avait un grand courage intellectuel.

(2) C'est le sens des *Išârât* où Tawḥîdî vieilli, vaincu, laisse percer jusque dans ses invocations à Dieu, la nostalgie d'un monde qui lui a tout refusé.

Nous ne devons pas oublier qu'il mena de ce fait l'expérience de « l'exil » jusqu'à une sorte de vertige intérieur ([1]). Dans cette solitude où lé rejeta progressivement son parti pris rationaliste face à une conscience mythique totalitaire, à peine effleurée par l'intellectualisme, il a dû réfléchir souvent à l'issue offerte par le suicide. Il demande en effet : « Pourquoi la mort est-elle aisée pour le torturé qui sait, pourtant, que la vie est incompatible avec le non-être *(al-'adam)*, qu'il n'existera plus... Il sait aussi que l'existant *(mawjûd)* est plus noble que l'inexistant *(ma'dûm)...* Qu'est-ce qui lui rend aisé, dès lors, le non-être ? Quelle perspective s'ouvre à lui ? ([2]). Une telle option *(iḫtiyâr)* de sa part relève-t-elle de la raison, ou d'un tempérament dérangé ? » (n° 74, p. 187).

La question 56, p. 150 est plus explicite encore du tragique débat qui se poursuit dans l'esprit de l'auteur.

« Quelle peut bien être la cause qui amène l'homme à se suicider à la suite d'échecs répétés, d'une pauvreté qui l'y pousse, d'une situation qui reste hors de sa portée et de sa capacité, d'une porte qui demeure fermée tant à son ambition qu'à son besoin vital, d'une passion *('išq)* impossible à satisfaire et qu'il ne sait comment guérir ? Et qu'attend-il de son geste ? Vers quoi tendent son dessein et son intention ?... Et qu'est-ce qui lui fait oublier un souffle vital *(rûḥ)* devenu familier, une âme bien-aimée, une vie précieuse ? » Est-ce pour susciter une réfutation décisive au nom de l'essence immortelle de l'homme, ou pour accentuer, par un effet de rhétorique, la grandeur effrayante de l'alternative devant laquelle place le suicide — et, plus encore, de « l'option » — que Tawḥîdî parle de « non-être » ([3]) après la mort ? Sa forte antithèse entre la vie précieuse, l'existence concrète et le néant d'outre-tombe ne laisse pas,

(1) Cf. *Išârât*, pp. 18 ; 79 ; 81. L'étude du thème de l'exil chez Tawḥîdî apporterait une contribution essentielle à la connaissance du mysticisme du point de vue de ses motivations.

(2) Il s'agit bien d'un acte *délibéré :* l'homme semble choisir son sort en toute souveraineté !

(3) On peut évidemment penser que Tawḥîdî emploie 'adam dans le sens *mutazilite* « d'essence qui a la possibilité de passer à l'existence » (cf. A. Nader, *Le système mu' tazilite*, p. 130). Miskawayh en tous cas, rejette ce mot comme impropre, car « la substance en tant que telle ne s'anéantit pas ».

en tout cas, de surprendre le moins prévenu à l'égard de son orthodoxie religieuse. Mais souvenons-nous qu'il était une nature impétueuse qui livre crûment ses impressions les plus fugitives. L'idée de suicide a dû le torturer d'autant plus diversement qu'au cours de sa longue vie, son pessimisme n'a fait que croître. Parmi toutes les argumentations qui se présentèrent à son esprit et dont ses questions nous suggèrent la teneur, il y en avait, sans doute, de simples et de complexes.

Soûlé si l'on peut dire de souffrance et de révolte, il a pu éprouver, comme tout homme, l'envie « d'en finir ». Or, dans ces moments d'extrême détresse, il est difficile de concevoir un autre avenir, ou devenir, hormis la délivrance immédiate. Mais étant donné la richesse de sa vie intérieure, il est vraisemblable que Tawḥîdî ait élevé le débat au-dessus de cette fuite ordinaire vers le vide. L'interruption brutale et délibérée de soi pouvait lui apparaître comme une suprême affirmation de sa résistance aux forces hostiles. Après s'être épuisé à préserver, en s'imposant à ses contemporains, cette parcelle de liberté [1] sans laquelle la vie n'est plus rien, force lui a été d'enregistrer sa défaite. Dès lors, ne devient-il pas impératif d'arracher à l'étreinte étouffante de l'existence, son essence qui doit rester pure pour mériter d'être unie à Dieu ? Vers la fin de sa vie, Tawḥīdī a trouvé le moyen de concilier le devoir de noble constance *(ṣabr jamîl)* devant les épreuves et son refus obstiné de composer avec les hommes. En brûlant tous ses livres, ne sauvait-il pas symboliquement l'originalité inviolable de sa conscience tout en acceptant d'attendre courageusement que « Dieu décide de reprendre son dépôt » ?

Quoi qu'il en soit, nous retiendrons surtout de cette analyse que l'essence et l'existence n'étaient pas seulement pour lui deux concepts riches de développements spéculatifs.

(1) A cet égard, la vie de Tawḥīdī est un exemple attachant du « cheminement de la liberté » à travers la complexité « des déterminismes sociaux ». Il s'agit avec lui non de cette liberté métaphysique, sujet d'interminables spéculations, mais de cette liberté concrète que définit G. Gurvitch comme « s'éprouvant dans des expériences collectives aussi bien qu'individuelles et consistant en une action volontaire spontanée et clairvoyante... » (cf. *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*, p. 82, Paris, 1955). Là est le sens du sentiment de frustration qui s'exprime dans toute l'œuvre de Tawḥīdī.

Du premier, il *savourait*, grâce à ses maîtres mystiques (1), le contenu transcendant et éprouvait l'accélération dynamique qu'il confère à toute vocation religieuse. Grâce à cette participation affective à une surréalité, il ne s'est jamais départi, semble-t-il, de cet effort de « décapement mental » qui ouvre des « perspectives plongeantes » sur le divin. Mais du second, l'individualisme triomphant — tout au moins dans l'aristocratie (2) — à l'époque bûyide, autant que son tempérament d'artiste exigeant, avaient ancré en lui un sens très concret de jouissance positive (3). C'est le choc brutal et permanent de ces deux poussées qui semble bien être la donnée fondamentale de la personnalité pathétique de Tawḥîdî.

Ses tendances culturelles

S'il n'est pas un mystique ordinaire qui pratique volontairement le renoncement au monde, il n'est pas davantage un philosophe authentique. Miskawayh, plus d'une fois lui reproche de ne pas se conformer à la terminologie consacrée, ou aux règles de la logique. C'est que Tawḥîdî s'inscrit plutôt dans la tradition culturelle de Ǧâḥiẓ dont il était un fervent admirateur. Autant dire qu'il se réclame d'une conscience historique foncièrement arabe, tout en faisant droit, avec la largeur de vues d'un *adîb*, aux exigences de la conscience nouvelle forgée par les succès de la philosophie, du mysticisme et du *šî'isme.* Une passionnante étude qui romprait avec les schémas classiques imposés par une conception bourgeoise de la littérature et des œuvres de culture en général, en adoptant résolument une perspective sociologique (5), serait à faire sur le rôle éminent joué par Tawḥīdī

(1) Cf. I. Kaylânî, *op. cit.*, pp. 13-17.

(2) C'est l'un des motifs invoqués pour brûler ses livres ; cf. *Muqâbasât*, pp. 110-111 ; *Imtâ'*, III, 160.

(3) Cf. *Imtâ'*, I, 13 ; *Iršâd*, XXV, 5-52 passim.

(4) Cf. *Risâla fî taqrîẓ al-Ǧâḥiẓ*, extraits dans *Iršâd*, XXVI, pp. 99-102. Dans les *Hawâmil*, Ǧāḥiẓ est cité 3 fois par Tawḥīdī (pp. 208 ; 320 et 322) qui repose à Miskawayh deux questions soulevées par Aḥmad b. 'Abd al-wahhâb contre l'auteur de la *Risâlat al-tarb' wal-tadwîr*.

(5) Pour une définition de la méthode visée ici, cf. *Traité de Sociologie*, II, pp. 299-315.

dans l'effort d'intégration et d'assimilation de thèmes et de formes d'expression nouveaux par les classes éclairées de l'Irak bûyide.

Conscient des limites de notre sujet, nous nous contenterons, ici, de quelques notations qui pourraient servir à de futures recherches dans la ligne souhaitée.

Un des traits spécifiques de la Tradition culturelle arabe réside dans le poids déterminant dont la langue pèse sur toute tentative d'appréhension du réel. De savantes analyses ont déjà montré jusqu'à quel point la structure grammaticale de la langue, et en particulier son involution sémantique, impose à l'esprit une démarche involutive foncièrement différente de la démarche progressive de l'esprit indo-européen (1). Plus précisément, pour ne pas laisser croire à un rapport simpliste de cause à effet, disons que l'esprit est soumis à une tension dialectique à double sens qui fait de lui une puissance médiatrice entre l'univers de signes dynamiques composé par les racines et l'univers des perceptions en voie d'élaboration. Autrement dit, la réalité perçue n'est pas seulement accommodée aux particularités perceptives du sujet ; elle doit en plus s'intégrer à la donnée linguistique qui s'impose avec d'autant plus d'exigence qu'elle est soutenue par une racine indestructible. Celle-ci apparaît comme un feu central d'où irradient et vers où convergent à la fois toutes les poussées de l'esprit aux prises avec le monde. Par suite, la langue instaure, *au départ*, un réseau d'harmoniques dont l'étendue et l'efficacité expressives ne sont pleinement assumées et assurées que par le poète né *(al-šâ'ir al-maṭbû')*. Elle prend ainsi toute sa valeur de trésor collectif où se trouvent capitalisés toutes les valeurs et tout le destin historique d'un peuple.

Tawḥīdī illustre parfaitement cette situation mentale en plein IVe/Xe siècle, c'est-à-dire en un moment où la confrontation entre les voies sémitiques de la connaissance et les voies indo-européennes atteint l'ardeur d'une lutte pour la vie. Face à Miskawayh qui pratique avec rigueur la méthode des

(1) Outre les études connues de L. Massignon, cf. L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des « États spirituels »*, in *Mélanges Massignon*, II, 215-243.

catégories d'Aristote et poursuit une exploration *continue* du réél, il exige constamment que les mots qui servent aux définitions et à l'expression des notions élaborées par l'intelligence soient *d'abord* fondés lexicologiquement. De sorte que le philosophe se trouve contraint d'accorder ses conclusions rationnelles avec l'usage linguistique courant. Par exemple, le processus commun que l'analyse psychologique relève dans la rêverie *(al-ru'yatu)*, le rêve *(al-ru'yâ)* et la réflexion *(al-rawiyya)* est mis en relief par le recours à la dérivation *(ištiqâq)*. « Ces trois mots, bien qu'ils diffèrent par leur vocalisation, ont les mêmes lettres [fondamentales] *(muttafiqa bil-ḥurûf)*... Ainsi se présentent les substantifs dérivés dont tu connais les règles, par suite de la pratique habile que tu en fais (1) ». C'est que Miskawayh rejoint la perspective linguistique de Tawḥīdī par son adhésion à la théorie de l'origine divine du langage et de la sacralisation de l'arabe par la révélation coranique. Ainsi, à propos de la distinction, entre *mustabham* et *mustaġlaq*, il fait remarquer que : « Confus » *(mustabham)* dit plus qu'« obscur » *(mustaġlaq)*, comme le montre la dérivation, car il y a adéquation et concordance entre elle et les significations *(ma'ânî)*. En effet, pour chaque signification, on tire un mot dérivé à partir d'un substantif(ism) nécessairement concordant avec elle. Autrement, [le recours] à la dérivation n'aurait pas de raison d'être et il ne servirait à rien de s'en donner la peine. On ne saurait croire qu'un [homme] de discernement *(al-mumayyiz)* fasse une telle chose ; que dire, a fortiori, de l'Auteur de la langue *(wâḍi' al-luġa)* » (p. 328).

Certaines questions évoquent le problème toujours vivement discuté des rapports et de la valeur respective du raisonnement grammatical *(qiyâs al-naḥwiyyîn)* et du raisonnement démonstratif *(qiyâs burhânî)* du philosophe (cf. nº 114, p. 265 ; 115, p. 266-67 ; 132, p. 293). Dans ce débat où nous saisissons le heurt de deux mentalités, Tawḥīdī se range nettement du côté de son maître al-Sīrāfī qu'il cite souvent comme le défenseur le plus autorisé du caractère foncièrement arabe de la gram-

(1) C'est Miskawayh qui s'adresse à Tawḥīdī, p. 128.

maire (1). En demandant à Miskawayh « pourquoi les Arabes traitent *šams* (soleil) au féminin et *qamar* (lune) au masculin », il trahit son intention de le gêner puisque la même question a été posée à « un maître en philosophie... qui n'a pu y répondre » (p. 266). C'est qu'il s'agit là, prend-il soin d'avertir, d'une notion qui échappe et n'intéresse pas ceux qui ont un vernis *(al-mutamassiḥîn)* de science, mais plutôt ceux qui parcourent les profondeurs du savoir... » *(ibid.)*. Faut-il comprendre que la langue, domaine privilégié de la connaissance approfondie, reste inaccessible à la prétention universaliste de la culture philosophique qui demeure, en fait, superficielle ? Ou plus simplement qu'il est très rare, sinon impossible de posséder à fond deux spécialités aussi étendues et riches que la philosophie et la lexicologie ? Cependant, tout en constatant l'irréductibilité de tous les faits grammaticaux aux règles de la logique, Tawḥîdî semble avoir évolué, comme pour le problème de la foi et de la raison, vers la conception harmonisatrice d'A. Sulaymân. Celui-ci entrevoit, en effet, une solution idéale où les deux disciplines atteindraient leur pleine fécondité dans une collaboration intime. Car, dit-il, « la grammaire est une logique arabe et la logique, une grammaire de l'intelligence... ; et l'on n'emprunte pas à la logique pour que la grammaire s'édifie correctement plus qu'on n'emprunte à la grammaire pour que la logique soit correcte et parfaitement structurée (2) ».

Avec la grammaire, la poésie, la prose et l'art oratoire où les Arabes ont toujours revendiqué des conceptions indépendantes, ont dû subir l'assaut de la philosophie hellénistique. Qudâma b. Ǧa'far (m. après 320/932), al-Fârâbî (m. 339/950) et Isḥâq b. Ibrâhîm (m. après 335/946) sont les principaux représentants de l'effort de conciliation entre les théories littéraires arabes consacrées par une pratique séculaire et les règles rendues célèbres par les traductions plus ou moins fidèles de la Rhétorique et de la Poétique d'Aristote (3). Lorsque Tawḥîdî interroge Miskawayh sur la raison qui fait que le versificateur *(al-'arûḍî)*

(1) Cf. la fameuse controverse qui opposa al-Sîrâfî au philosophe Abû Bišr Matta sur la grammaire arabe et la logique grecque, in *Imtâ'*, I, 107-128.

(2) *Muqâbasât*, p. 172. Cf. aussi sur cette même question, *ibid.*, pp. 172-77.

(3) Cf. S. A. Bonebakker, intro. à l'éd. du *K. naqd al-ši'r* de Qudâma, Leyde, 1956.

est inférieur au poète né *(al-maṭbû')* (nº 124, p. 282) ; sur « ce qui rend l'éloquence orale plus difficile que l'éloquence écrite, alors que la langue et le calame ne sont que des instruments l'une et l'autre » (nº 126, p. 285) ; ou encore sur l'importance et le rôle respectifs de la poésie et de la prose (nº 142, p. 308), il ne fait donc qu'exprimer des curiosités communes. Il est à noter cependant que seuls sont retenus les problèmes intéressant la signification essentielle des genres si minutieusement disséqués par les ouvrages de critique. Écrivain né lui-même, Tawḥīdī laisse sous-entendre par ses questions que la poésie doit être d'abord spontanée et pénétrante, le discours improvisé et entraînant pour la foule des auditeurs, la prose clairement expressive et chargée d'idées (1). Contre les rimeurs et les bavards prétentieux qui encombraient, en son temps, la scène littéraire, il a toujours défendu, par l'exemple de ses écrits et par sa critique (2) l'originalité impressive du discours arabe envisagé sous ses trois formes.

Mais, dans les *Hawâmil*, cette défense est plus implicite qu'explicite : c'est, en effet, dans le style que s'affirment le mieux les tendances culturelles de l'auteur et, par suite, du public auquel il s'adressait (3). Nous y retrouvons le goût pour la citation d'un verset coranique, d'une tradition prophétique *(ḥadîṯ)*, ou profane *(ḫabar)*; l'amour de l'anecdote plaisante qui doit rompre la monotonie d'un texte trop sérieux ; la notation, dans le comportement collectif, ou individuel, du détail révélateur d'une idée, d'un défaut ou d'une situation ; l'emploi courant des idiotismes métaphoriques ; le rythme de la phrase obtenu par une symétrie discrète des expressions, des consonnances légères, mais jamais par la juxtaposition raide des clausules *(fiqar)*, ni la recherche systématique de la rime (4).

(1) Il fait siennes, comme toujours, les vues qu'il attribue sur ce point à A. Sulaymân dans la *muqâbasa* 60, pp. 245-46. Il y annonce (p. 246) la publication d'une *Risâla fîl-kalâm* que nous n'avons malheureusement pas.

(2) Cf. les jugements qu'il porte sur certains de ses contemporains dans *Imtâ'*, I, 32-42.

(3) Il serait très éclairant de savoir dans quelle mesure ce public pouvait se confondre avec celui d'un Ḫwârizmî, ou d'un Hamaḏanî dont la prose alambiquée s'oppose si nettement à celle bien plus prenante de Tawḥîdî.

(4) Cf. par ex. nº 49, pp. 129-130 ; nº 134, p. 296.

A ces traits communs du style classique en prose arabe dont le premier exemple réussi est celui de Ǧâḥiẓ, Tawḥīdī en ajoute un qui le distingue précisément de son illustre prédécesseur : nous voulons parler de son lyrisme. Peu d'écrivains arabes du Moyen Age se sont épanchés dans leurs écrits avec autant de fréquence et de spontanéité touchante que Tawḥīdī. Nous pensons avoir suffisamment montré à quel point son moi intervient dans un texte pourtant aussi ramassé et limité dans ses développements que celui des *Hawâmil*. Toutefois, ses sentiments personnels y sont, nous l'avons vu, plus suggérés, ou latents que directement exprimés comme dans certaines pages de l'*Imtâ'*, des *Muqâbasât* ou du *Kitâb al-Ṣadâqa*. Cette irruption constante, mais voilée, de l'expérience vécue dans une entreprise intellectuelle assure à l'ouvrage une valeur exceptionnelle de témoin. Les *Hawâmil* apparaissent, en effet, dans une large mesure, comme les échos rencontrés dans l'âme sensible et forte de Tawḥīdī par les thèmes philosophiques, scientifiques [1] et littéraires qui alimentaient toute la vie culturelle de la société bûyide.

* * *

A cet appel conjugué d'une intelligence critique et d'une conscience mortifiée, comment répondit Miskawayh ? S'est-il montré sensible aux implications multiples des *Hawâmil*, ou s'est-il contenté de saisir une occasion d'exposer ses idées philosophiques ? L'examen de son attitude philosophique, de sa méthode et de son anthropologie va nous permettre d'apprécier la portée humaniste de la seconde participation à l'ouvrage qui nous occupe.

(A suivre)

Mohammed ARKOUN
(Paris)

(1) Parmi les questions « scientifiques », il en est de naïves, comme : « Pourquoi ne neige-t-il pas en été comme il arrive qu'il pleuve ? » p. 361 ; ou bien « Pourquoi la mer jouxte-t-elle la terre ? » (p. 357) ; mais il en est de piquantes pour notre curiosité : « Pourquoi l'eau de mer est-elle salée ? » (p. 359) ; « Pourquoi le bruit du tonnerre frappe-t-il plus tardivement nos oreilles et [semble] venir de plus loin que l'éclair qui impressione nos vues ? » (p. 365).